

Burkhard Gladigow, Tübingen

Naturwissenschaftliche Modellvorstellungen in der Religionswissenschaft zwischen den beiden Weltkriegen

1 Friedrich Max Müller und Codrington; 2 Beispiele für Dynamismus (Marett, Söderblom, van der Leeuw, Wagenvoort); 3 Religionswissenschaftlicher Dynamismus zwischen den Weltkriegen; 4 Romantische Naturwissenschaft und Dynamismus; 5 Vorgeschichte des Dynamismus in der Physico-Theologie; 6 "Theologie der Elektrizität"; 7 Romantische Religionswissenschaft, Dynamismus und das Unendliche; 8 Zusammenfassung

1 Friedrich Max Müller und Codrington

In einem 1877 an Friedrich Max Müller gerichteten Brief hat der angelsächsische Missionar R.H. Codrington¹ einen Begriff und Vorstellungskomplex in Religionswissenschaft und Völkerkunde eingeführt, der in der Folgezeit vor allem für weitreichende Religionstheorien von Bedeutung wurde und die Anforderungen an eine Interpretation religiöser Sachverhalte in einer charakteristischen Weise von einem historisch-sozialen Kontext zu einem quasi-naturwissenschaftlichen verschob. Codrington war bei den Melanesiern auf die Vorstellung des 'Mana-Habens' gestoßen und umschrieb seine Einschätzung von Wortfeld und Sprachpragmatik von 'Mana' folgendermaßen:²

"It is a power or influence, not physical, and in a way supernatural; but it shows itself in physical force, or in any kind of Power of excellence which a man possesses. This Mana is not fixed in anything, and can be conveyed in almost any-

1) Mitgeteilt von F.M. MÜLLER, *Lectures on the Origin and Growth of Religion* (Hibbert Lectures von 1878), London 1901, 55.

2) R.H. CODRINGTON, *The Melanesians*, Oxford 1891, 118, Anm. 1.

thing; but spirits, whether disembodied souls or supernatural beings, have it and can impart it; and it essentially belongs to personal beings to originate it, though it may act through the medium of water, or a stone, or a bone. All Melanesian religion consists, in fact, in getting this Mana for one's self, or getting it used for one's benefit..."

Die sehr differenzierte, noch mehrfach präzierte Darstellung Codringtons hat Friedrich Max Müller zunächst als 'melanesischen Namen für das Unendliche'³ vereinnahmt und eine Metaphorik eingeleitet, die, für seine Zeit zugleich aktuell und plausibel, eine Fülle von Irrtümern hervorrief: Man bezeichnet nun allgemein 'das Mana' als ein 'zauberhaftes Fluidum, der Elektrizität vergleichbar'.

2 Beispiele für Dynamismus

Für die Konsequenzen dieser Sprachmuster, die die Grenzen einer Metaphorik sehr schnell und unkontrolliert überspringen, einige Beispiele aus durchaus unterschiedlichen Kontexten. R.R. Marett, *Threshold of Religion*, notiert:⁴ "Wie die Energie kann Mana ruhen oder potentiell sein... Mana ist immer mana, übernatürliche Macht mit unterschiedlichen Graden von Intensität - von Spannung (voltage) sozusagen - aber immer im Wesen gleich..." Auf diese Weise ist sehr schnell ein einheitlicher Gegenstand postuliert, den Religionswissenschaft grundsätzlich in allen Religionen wiederfinden kann. Was bei 'dem' Unendlichen gewissermaßen logisch ist, es kann nicht zwei 'Unendliche' geben, wird nun auch für Macht als pseudo-physikalischer Größe übernommen. Es ist freilich nicht so, daß Mana durch Codrington überhaupt erst bekannt geworden sei - spätestens seit 1818 ist der Begriff in Europa in der Diskussion -,⁵ sondern daß die Rezeptionsbedingungen um die Jahrhundertwende dieses melanesische Wort zu einem Allgemeinbegriff avancieren ließen.

Die schon von F.M. Müller unterstellte Vorstellung einer unpersönlichen Kraft, die in unterschiedlichen 'Ladungszuständen' überall anwesend gedacht sein sollte, löste sich noch weiter von der ethnographischen Notiz Codringtons und bestimmte für die folgenden Jahrzehnte die Diskussion über Ursprung und Wesen der Religion. Manismus und, etwas später, Orendismus werden

3) F.M. MÜLLER, a.a.O.

4) R.R. MARETT, *Threshold of Religion*, London 1909, 112.

5) Dazu J. RÖHR, "Das Wesen des Mana", *Anthropos* 14/15, 1919/20, 97.

zu Schlagwörtern einer an einem Kraft-Energie-Gedanken orientierten Religionswissenschaft,⁶ die Tabu-Mana-Formel kann als eine Minimum-Definition von Religion⁷ diskutiert werden.

Mit verschiedenen Akzentsetzungen haben Nathan Söderblom ('Machtgeladene Wesen und Gegenstände bezeichnen die Anfänge der Gottesidee'⁸) und später vor allem van der Leeuw, für die römische Religion umfassend zuletzt Wagenvoort, eine Substruktion von Religion vertreten, die an der Rezeption der Mana-Vorstellung durch das 19. Jahrhundert orientiert blieb. 'Dynamismus' ist die am weitesten in die Gegenwart hineinreichende Bezeichnung für Interpretationsmuster, die in einer grundsätzlich unpersönlichen Kraftvorstellung Grundlage und meistens auch Urform von Religion sehen wollen. "Das Wirksame in der Welt ist weiten Kreisen der primitiven und antiken Völker immer wieder unpersönliche Macht" - van der Leeuws programmatische Zusammenfassung⁹ dieser seiner Position. Das Insistieren auf 'unpersönlicher' Macht legitimiert gewissermaßen den Rückgriff auf 'Physik' und schließt jenen anderen auf 'Soziologie' aus.

3 Religionswissenschaftlicher Dynamismus zwischen den Weltkriegen

Das Schema, religiöse Phänomene, das Heilige, die Macht, das Göttliche in den Modellvorstellungen der Physik zu interpretieren, wird in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen ubiquitär und zieht sich in der einen oder anderen Variation bis in unsere Tage. Ein wichtiger Verbindungsbegriff, der nun - fast problemlos - eine Umsetzung romantischer Naturphilosophie - darauf werde ich noch ausführlich eingehen - in 'Religionswissenschaft' ermöglichte, ist der der 'Heiligkeit'. Söderblom, der Heiligkeit (holiness) zum *bestimmenden Wort in der Religion* machte, insofern Religion ohne Gottesvorstellung denkbar sei, aber nicht ohne eine Trennung zwischen heilig und profan, orien-

6) Überblick bei G.D. ALLES, *Encyclopedia of Religion*, ed. M. ELIADE, Bd. 4, New York 1987, 527-532.

7) R.R. MARETT, "The Taboo-mana Formula as a Minimum Definition of Religion", *Archiv f. Religionswissenschaft* 12, 1909.

8) N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens* (1916), Leipzig 1926², 90; im gleichen Sinne in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 4³, Sp. 564-567, s.v. Macht I Religionsgeschichtlich.

9) G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion* (1933), Tübingen 1970³, 3-27.

tiert sich zugleich unmittelbar an der dynamistischen Mana-Diskussion.¹⁰ Er definiert geradezu in dem Hastings-Artikel 'Holiness':

"Holiness is viewed as a mysterious power or entity connected with certain beings, things, events, or actions. Amongst the Melanesians everything that exceeds the ordinary capacity of man or the ordinary course of nature is called mana..."¹¹

Diese wissenschaftsgeschichtlich folgenreiche dynamistische Option schließt zugleich, gegen Durkheim gerichtet, eine soziale (und damit auch soziologische) Interpretation von Heiligkeit als "eine Art von Objektivierung und Idealisierung der Gemeinschaft als einer Art Kraft"¹² aus: nach diesem Zitat folgt bei Söderblom unmittelbar der Hinweis auf Durkheims ein Jahr zuvor erschienenen Buch *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912. Dies ist die eine Frontstellung, gegen die sich der Dynamismus richtet und der er wohl seine Attraktivität verdankt.

Dem ersten Anschein nach außerhalb der mana-Diskussion stehend, schien Rudolf Otto mit seinem Konzept des 'Numinosen' einen 'modernen' Begriff in die Diskussion eingeführt zu haben, der freilich bei genauerem Hinsehen wesentliche Gemeinsamkeiten mit den älteren Konzepten zeigt. Das 'Übermächtige' und das 'Energische' als Momente des Numinosen werden von Otto zwar auch auf Kreaturgefühl und Voluntarismus hin interpretiert, gewinnen aber doch ihren Inhalt aus einem erweiterten und in die Objekte selbst hineinverlagerten Machtgedanken. Otto selber faßt die "sonderbare Idee der 'Macht' (orenda)", als geschichtlich bedingtes Auftreten im 'Vorhof der Religionsgeschichte':¹³ "In den Vorhof der Religion tritt die 'Macht' ... erst dann wenn sich die Idee des 'Zaubers' des 'Magischen' des 'Übernatürlichen' kurzum wiederum des 'Ganz-anderen' in sie hineingesetzt hat." Wie Söderblom 1912 unter dem Eindruck einer entstehenden Religionssoziologie schließt Otto 1917 eine sozialwissenschaftliche Interpretation 'des Heiligen', bzw. der Religion dezidiert aus. Wer sich nicht auf "Momente möglichst einseitiger

10) N. SÖDERBLOM, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. J. HASTINGS, Bd. 6, 1913, 731: "The idea of God without the conception of the holy is not Religion (F. SCHLEIERMACHER, *Reden über die Religion*, Berlin 1799). Not the mere existence of the divinity, but its *mana*, its power, its holiness, is what religion involves."

11) N. SÖDERBLOM, a.a.O., 731.

12) SÖDERBLOM, a.a.O., 732: "But the essential connexion between 'the sacred' and society does not imply that the notion of the 'sacred' is merely a kind of objectifying and idealizing of the community as a power superior to the individual (E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912)."

13) R. OTTO, *Das Heilige*, München 1963³⁵, 147 und 143.

religiöser Erregtheit" besinnen kann, wird von ihm bereits auf Seite 8 des *Heiligen* gebeten, nicht weiter zu lesen. Dieser Leser, der sich nur auf seine "Pubertäts-gefühle, Verdauungs-stockungen oder auch Sozial-gefühle" besinnen kann, ist mit Hohn dispensiert, er darf Religion ästhetisch, sozial "oder noch primitiver"¹⁴ deuten.

Spätestens 1920 ist der allgemeine Dynamismus - um jetzt einige Beispiele aus unterschiedlichen Bereichen vorzuführen - nicht nur in der Völkerkunde epidemisch,¹⁵ sondern wird etwa auch in der Ägyptologie angewandt. Friedrich Preisigke weist die ältere ägyptologische Metaphorik für die Berührung des Königs durch die Strahlenhände Res als eines Vorgangs, der mit der Handlung des Magnetisierens vergleichbar sei (Moret), zurück und ersetzt sie durch die Vorstellung des göttlichen Fluidums: "Es liegt also Kraftübermittlung unter Verwendung von Leitern (der Sonnenarme) vor, wobei diese Leiter das Lebewesen berühren. ... Da jene Kraft des Sonnengottes durch Überströmen in die Lebewesen gelangt, mag sie das göttliche Fluidum genannt werden."¹⁶ Nach diesen Prämissen interpretiert der Geheime Postrat Preisigke ägyptische Religion vom "Fluidum des Sonnengottes" bis hin zum "göttlichen Fluidum im Untertanenleibe" (§ 5) vorwiegend in physikalischen Mustern.

Noch etwas deutlicher als der Ägyptologe Preisigke ist dann der Ethnologe Richard Thurnwald an naturwissenschaftlichen Mustern orientiert;¹⁷ bei ihm wird deutlich, wie die Metaphern zunehmend in Realanalysen übergehen:

"Die im Mana zutage tretende Auffassung von einem besonderen 'Fluidum' des Mana-Trägers, der Persönlichkeit, braucht keineswegs als bloß philosophische Konstruktion gedeutet werden, sondern es ist möglich, daß diesem Fluidum eine Wirklichkeit entspricht in Gestalt von Strömungen animalischer Elektrizität. Vielleicht haben wir es mit Erfahrungen zu tun, die eine andere Zeit mit anderen Gedankenbildern ausdrückt."

14) R. OTTO, *Das Heilige*, 8.

15) Vgl. etwa J. RÖHR, *Das Wesen des Mana*, 109 f.: "Man glaubt augenscheinlich, daß die Schadenskraft wie die Elektrizität in der ihr durch den spitzen Stock gegebenen Richtung auf den Feind zugeht ... Auf fluidalen Charakter des Mana deutet ferner das Streben, den Manaträger so nahe als möglich an den zu beeinflussenden Gegenstand heranzubringen, und ferner seine Fähigkeit, sein Mana auf andere Gegenstände seiner Art zu übertragen."

16) F. PREISIGKE, *Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung*, Berlin und Leipzig 1920, 3.

17) "Neue Forschungen zum Mana-Begriff", *Archiv f. Religionswissenschaft* 27, 1929, 110 f.

Wie der Begriff des Fluidums ist die Hypothese einer animalischen Elektrizität der älteren romantischen Physik bzw. Biologie entnommen; Johann Wilhelm Ritter hatte etwa 1798 in einem Brief an Volta den Beweis zu erbringen versucht, "daß ein beständiger Galvanismus den Lebensprozeß im Thierreiche begleite",¹⁸ und zugleich den Galvanismus als empirische Weltseele interpretiert.¹⁹

Der Kreislauf von Kraft, die Zirkulation und Wechselwirkung von Kraft, ist ein weiteres gängiges, der Physik entlehntes Deutungsschema, etwa für rituelles Handeln, das nun auch zur Deutung des Opfers und seiner 'Logik' herangezogen wird; sowohl von van der Leeuw²⁰ (1920) wie, noch ausgeprägter, von A. Bertholet.²¹ Bertholet beschreibt als die Grundkonzeption des Opfers: "Man könnte sagen, der Sinn des Opfers sei auf dieser bisher verfolgten Linie eine Mobilmachung von Kraftstoff zu Gunsten des Opfernden." Neben 'Kreislauf' stellen vor allem 'Übertragung', 'Leitung' und 'Kontakt' das Wortfeld her, das unvermittelt Physik und Religion in homologe Deutungsschemata einbringt: "Der Zweck", interpretiert Friedrich Heiler²² noch 1961 die unverkennbar *sozialen* Kontakte mit Götterbildern durch Anfassen, Streicheln, Küssen ohne besondere hermeneutische Probleme, "ist die Überleitung des im heiligen Gegenstand aufgespeicherten Mana in den eigenen Leib und die eigene Seele wie durch einen elektrischen Kontakt." In diesen Grenzfällen zeigt sich die verführerische Attraktivität der Modellvorstellung "elektrische Energie": Sie wird nicht mehr metaphorisch benutzt, sondern dient wie ein *verbum proprium* dazu, *soziale* Phänomene 'physikalisch' zu verstehen. Selbst ein kritischer Positivist wie Martin Peer Nilsson²³ flüchtet sich für die Interpretation einer besonderen Asylsituation, bei der die Asylanten sich durch ein Seil mit dem Asyl verbunden halten, notfalls in einen religionshistorischen Galvanismus: "Wenn man die Kraft, um die es sich hier handelt, mit der Elektrizität vergleicht, kann man füglich sagen, daß in solchen Fällen eine Leitung

18) J.W. RITTER, *Physisch-Chemische Abhandlungen* 1, Leipzig 1806, 59-60.

19) Dazu W.D. WETZELS, *Johann Wilhelm Ritter: Physik im Wirkungsfeld der deutschen Romantik*, Berlin und New York 1973, 23 f.; zu den Kontakten mit Goethe J. ADLER, "Eine fast magische Anziehungskraft". *Goethes 'Wahlverwandtschaften' und die Chemie seiner Zeit*, München 1987, 182 ff.

20) G. VAN DER LEEUW, "Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie", *Archiv für Religionswissenschaft* 20, 1920/1, 241-253.

21) A. BERTHOLET, *Der Sinn des kultischen Opfers*, Abh. der Preuss. Akad. d. Wiss., Phil-hist. Kl. 1942, 2, 10.

22) F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961¹, 1979², 230.

23) M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* 1, 77.

hergestellt wird..." Das Seil, mit dem die *Bindung* an das Asyl aufrechterhalten bleiben soll, wird zur "elektrischen Leitung".

Das Bild der römischen Religion als der klassischen Kultreligion, "the mere cult acts view"²⁴ der römischen Religion, scheint sie für dynamistische Interpretationen zu prädestinieren: Friedrich Pfister²⁵ und Herbert Rose²⁶ haben dieses Konzept seit den 20er Jahren auch für eine Interpretation der römischen Religion vertreten, Hendrik Wagenvoort hat es schließlich mit seinem Buch *Roman Dynamism* von 1947 und zahlreichen neueren Aufsätzen²⁷ bis in die Gegenwart transportiert. "Wer einen Versuch macht, sich von den Wesenszügen der römischen Religion eine richtige Vorstellung zu bilden, kann gewiß nicht umhin, den Dynamismus mit in Betracht zu ziehen".²⁸ Diese Grundoption, deren Kern es ist, daß "orendistische Kraft ... überall da vorhanden ist, wo man von Göttlichem und Heiligem spricht",²⁹ erlaubt den Autoren schnelle, historisch und systematisch undifferenzierte Zugriffe: Wagenvoort kann beispielsweise die juristisch, politisch, gruppensystemisch hochdifferenzierte Übertragung von *imperium*, der magistratischen Vollgewalt, auf einen Amtsträger so beschreiben: "Imperium ist also eine Form der Übertragung geheimnisvoller Kraft. Es gibt manche derartige Formen, und die wichtigste ist wohl die Berührung, der Kontakt. Das Mana wirkt nämlich wie ein elektrischer Strom".³⁰ Man stelle sich so einen Satz in Mommsens *Römischem Staatsrecht* vor!

An dieses zwischen den beiden Weltkriegen allgemein verbreitete Konzept anschließend, hat M. Eliade den Begriff Hierophanie zugleich als Kratophanie eingeführt,³¹ dergestalt, daß jede historische Hierophanie zugleich als Kratophanie, als Erscheinung von Macht und Wirksamkeit, klassifiziert wird. Beide Begriffe, die sich ausdrücklich an der aktuellen Diskussion über mana,

24) CH.R. PHILLIPS, "The Sociology of Religious Knowledge in the Roman Empire to A.D. 284", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 16, 3, Berlin 1986, 2697 ff.

25) F. PFISTER, *Die Religion der Griechen und Römer*, Leipzig 1930, 122 f., 185 f.; DERS., *RE* XVII (1937), 1273 ff., s.v. numen.

26) H.J. ROSE, *Primitive Culture in Italy*, London 1926, 7; DERS., "Numen and Mana", *Harvard Theol. Revue* 44, 1951, 109 ff.

27) Zur wissenschaftsgeschichtlichen Position Wagenvoorts jetzt H.S. VERSNEL, "Hendrik Wagenvoort (1886-1976) and the Study of Roman Religion", (im Druck).

28) H. WAGENVOORT, "Wesenszüge altrömischer Religion", *Aufstieg und Niedergang der römischen Religion* I 2, Berlin 1972, 354.

29) F. PFISTER, *RE* XVII (1937), 1290, s.v. numen.

30) H. WAGENVOORT, a.a.O., 372.

31) M. ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954, 27-51.

orenda und wakan orientieren, suggerieren bei Eliade, wie den meisten der anderen genannten Autoren, Eigenschaften von Dingen und Personen zu fassen, und nicht Interpretationskategorien des Betrachters.

Diese Entwicklung, vom melanesischen Gebrauch von mana zum Dynamismus und den Kratophanien, ist umso verwunderlicher, als von seiten der Völkerkunde schon sehr bald auf die grundlegenden Fehler von Interpretation und Rezeption hingewiesen wurde:³² auf den eher attributiven Gebrauch von mana, auf die Bindung an persönliches Handeln oder seine Auswirkungen. Die Geschichte der Übernahme des mana-Begriffs durch die Religionswissenschaft ist ein schlagendes Beispiel für eine bestimmte Art von Irrwegen, auf die man gelangt, wenn man undifferenzierte Vorstellungen eines bestimmten historischen und kulturellen Kontextes mit zeitgenössischen Theorien und Deutungsmustern abgleicht. Die Geschichte der Rezeption des Dynamismus in der Religionswissenschaft läuft zudem gegen die Entwicklung in der Ethnologie ab.

4 Romantische Naturwissenschaft und Dynamismus

Hintergrund der dynamistischen Tradition der Religionswissenschaft ist nun nicht etwa eine mechanistische, materialistische, monistische Strömung der Jahrhundertwende, sondern, ich habe es an einigen Beispielen bereits angedeutet, die romantische Naturphilosophie der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts; also jene Bewegung, die sich gerade in Opposition oder Komplementarität zur Aufklärung entwickelt hatte. Zum geistesgeschichtlichen Rahmen der *naturwissenschaftlichen* Orientierung der Romantik, zugleich auch Rahmen für die Entstehung der Religionswissenschaft, im folgenden einige allgemeinere Einordnungen.

Fast gleichzeitig mit der Aufklärung markiert die Naturphilosophie der Romantik eine Gegenbewegung,³³ eine Bewegung, die nun neuplatonische,

32) Positionen ethnologischer Kritik beziehen A.M. HOCART, "Mana", *Man* 14 (Juni 1914), 97-101; I. HOGGIN, "Mana", *Oceania* 6, 1936, 241-274; R. FIRTH, "The Analysis of Mana: An Empirical Approach" (1940), in: DERS., *Tikopia Ritual and Belief*, Boston 1967, 174-194; zur aktuellen Diskussion R.M. KERSING, "Rethinking Mana", *Journal of Anthropological Research* 40, 1984, 137-156; J. MAC CLANCY, "Mana: An Anthropological Metaphor for Island Melanesia", *Oceania* 57, 1986, 142-153.

33) Vgl. G. KAMPHAUSEN, TH. SCHNELLE, *Die Romantik als naturwissenschaftliche Bewegung*, Report Wissenschaftsforschung 14, Bielefeld 1979; H. SCHIPPERGES, *Weltbild und Wissenschaft*, Hildesheim 1976, 7-25; H. DEGEN, "Die Entwicklung der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte in der Spätromantik bis zur Münchener Versammlung 1827", *Naturwissenschaftliche Umschau* 9, 1956, 185-193.

stoische und "hermetische" Komponenten der Renaissance-Wissenschaften wiederbelebt und weiterführt; die Romantik ist auch eine 'naturwissenschaftliche Bewegung'. Vor allem Schellings spekulative, romantische Naturphilosophie hat die Kategorien vorgegeben, innerhalb deren das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts gesehen wurde. Die Naturphilosophie, als die "Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt" definiert, ist für Carl Gustav Carus in seiner Rede auf der ersten Versammlung der Naturforscher und Ärzte die unbezweifelte Grundlage für seine "Anforderungen an eine künftige Bearbeitung der Naturwissenschaften".³⁴

"Der Zweck des menschlichen Daseins besteht im vollkommensten Vereintleben des Menschen mit dem göttlichen Wesen, dessen irdisches Abbild zu seyn seine hohe Bestimmung ist. Dieser Idealzustand manifestiert sich in Anerkennung, in Wahrheit, in Schönheit und Güte; ihn zu erreichen, dient die Naturwissenschaft..."

Hier haben wir, in aller Deutlichkeit, die Reaktion auf jene "Umwandlung der Naturwissenschaft als Gegeninstanz gegen die Religion" (F. Tenbruck).³⁵ Im Rahmen der romantischen Naturwissenschaft werden nun noch einmal Galvanismus und Mesmerismus, Magnetismus und Siderismus zu einem spekulativen Konglomerat zusammengeschlossen,³⁶ dessen Brüchigkeit schließlich den Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Religion endgültig zugunsten der ersteren zu entscheiden schien.

Die Natur als der "entwickelte Gott", die *explicatio dei* in der Tradition des Cusaners, und, am Ende des 19. Jahrhunderts, nach Materialismustreit und Vitalismus-Diskussion, die Forderungen des Biologen Haeckel nach einer "Natur-Religion"³⁷ charakterisieren eine Abfolge von Paradigmata im Interfe-

34) Zu Carus' Wissenschaftskonzeption G. NITSCHKE, "Romantische Physik", in: B. GLADIGOW (HRSG.), *Religionsgeschichte naturwissenschaftlicher Entwicklungen*, (im Druck).

35) F. TENBRUCK, "Wissenschaft und Religion", in: J. Wössner (Hrsg.), *Religion im Umbruch*, Stuttgart 1972, 233. Zu Konsequenzen und Perspektiven A. GRABNER-HAIDER, "Die Chancen der Religion in einer wissenschaftlich orientierten Lebenswelt", *Theologisch-praktische Quartalschrift* 132, 1984, 383-391.

36) Zum Weiterwirken dieser Konzepte CHR. ASENDORF, *Batterien der Lebenskraft. Zur Geschichte der Dinge und ihrer Wahrnehmung*, Gießen 1984, 110 ff.

37) In der Vorrede zur "Natürlichen Schöpfungsgeschichte" (1868) VIII, oder in der "Generellen Morphologie" II, 445: "Denn da Gott allmächtig, da er die Summe aller Kräfte in der Welt ist, da er das ganze Universum umfaßt, ... so ist jede Naturscheinung eine Wirkung Gottes, oder was dasselbe ist, des Kausalgesetzes und die allumfassende Naturwissenschaft ist zugleich Gotteserkenntnis." Zum

renzgebiet von Naturwissenschaften und Religion. In einem Rückgriff auf eine vordualistische Phase der griechischen Philosophie und Religionsgeschichte gewinnen während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts holistische, monistische oder hylozoistische Interpretationen eine neue Aktualität. Die Vorsokratiker werden unter der Perspektive einer vordualistischen Epoche der europäischen Geistesgeschichte von Friedrich Nietzsche "entdeckt"³⁸ und liefern Muster für das Verhältnis von Gott und Materie, Leben und Stoff, Geist und Elementen. Für Nietzsche selber münden seine Heraklitrezeption und die Aufnahme des Satzes von der Erhaltung der Energie (Robert Mayer) *gemeinsam* in die Lehre von der ewigen Wiederkehr, die er "an die Stelle von 'Metaphysik' und Religion"³⁹ setzt: "Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die Ewige Wiederkehr" und, an anderer Stelle, "an die Stelle von 'Metaphysik' und Religion die *Ewige Wiederkehr*lehre".

5 Vorgeschichte des Dynamismus in der Physico-Theologie

Zwischen dem *deus sive natura* eines Spinoza und Einsteins Plädoyer für eine kosmische Religion - um einmal die Spannweite der hier angesprochenen Entwicklung zu charakterisieren - liegt eine lange und höchst verwickelte Phase europäischer Religionsgeschichte, in der sich einerseits die sich herausbildende 'moderne' Naturwissenschaft mit traditionellen religiösen Ansprüchen auseinanderzusetzen hatte, andererseits versucht wurde, naturwissenschaftliche Erkenntnisse auf religiöse Sachverhalte anzuwenden. Die gegen eine Offenbarungstheologie gerichtete Konzeption einer 'natürlichen Religion' und der polemisch aufgenommene Begriff des Naturismus mögen hier summarisch für Positionen des 18. und 19. Jahrhunderts stehen. Die Naturphilosophie der Romantik greift hier sowohl pantheistische Muster - schon Schleiermacher wird dieser Vorwurf gemacht - wie traditionelle Offenbarungsvorstellungen auf.

Eine wichtige Verbindung der sich mit Ausgang des 17. Jahrhunderts auch für eine breite Öffentlichkeit konstituierenden Experimentalwissenschaften mit

Konzept von Haeckels Deutungsmuster allgemein N. HOLT, "Haeckel's Monistic Religion", *Journal of the History of Ideas* 32, 1971, 265-280.

38) Vgl. T. BORSCHKE, "Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker", in: J. SIMON (HRSG.), *Nietzsche und die philosophische Tradition* 1, 1985, 62-87.

39) F. NIETZSCHE, *Schlechta* III, 861; das zweite Zitat III, 560.

den religiösen Bedürfnissen der Zeit⁴⁰ stellen die physiko-theologischen Gottesbeweise dar. John Rays Feststellung, in den Werken der Natur liessen sich Weisheit und Güte Gottes erkennen, lieferte der empirischen Naturforschung des 17. und 18. Jahrhunderts das entscheidende Legitimations- und Plausibilitätsmuster. William Derhams bereits angesprochene *Physico-Theologia* von 1713 zieht eine kaum zu überschauende Literaturflut nach sich und gibt dieser neuen 'Gattung' den Namen: 'Physico-Theologia'. Richard Toellner hat jüngst die Bedeutung dieser Physikotheologie auf drei Verdienste hin konkretisiert: Sie popularisiere das rationalistische, nachcartesianische Naturbild, nehme dieser Forschungsrichtung das Odium der 'Offenbarungsfeindlichkeit' und verändere das Forschungsinteresse von der Struktur der *machina mundi*, der Weltmaschine, auf ihre Funktionen hin. Wie in England und Frankreich entwickelt sich auch in Deutschland im 18. Jahrhundert eine 'populärwissenschaftliche Aufklärung', deren Wirkungen deutlich über Physik und Chemie hinausgingen. Die *demonstratio ad oculos* wird eine Art Volksvergnügen, zugleich stellt sie sich explizit in den religiösen Rahmen der Physikotheologie: "Die Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes aus der Betrachtung natürlicher Dinge" ist der Titel einer der in Deutschland für Experimentalphysik werbenden Zeitschriften, "Die Ehre Gottes aus der Betrachtung des Himmels und der Erde", der einer anderen, zwischen 1766 und 1769 erscheinenden. 'Aufklärung aus dem Geist der Physik' und naturwissenschaftliche 'Gottesbeweise' scheinen mühelos zusammenzugehen. Neben dieser *machina*-Konzeption läuft eine zweite, die sich an der neuplatonischen Timaios-Rezeption orientiert und einen *soma tou kosmou* annimmt, die nun mit einer Weiterführung der Organismus-Metaphorik auch die Idee einer Weltseele weitertransportiert. Marsilio Ficinos Timaioskommentar verbindet hier eine *universa natura*, die als Keim in die Welt einströmt (*toti infusa mundi*), der Weltseele unterworfen (*subditus*) und der Materie überlegen (*praesidens*) sei.⁴¹ Ficinos Variation dieser Bestimmung von *natura* als *instrumentum divinitatis* oder *instrumentum divinae providentiae* könnte Boyles Votum für einen Ersatz des Naturbegriffs (*natura generalis*) durch *mechanismus cosmicus*⁴² vorbereitet haben.

Eine wichtige Rolle für die populäre Naturwissenschaft spielen natürlich auch die Geräte, die Instrumente der Präsentation; sie geben so etwas wie den

40) Dazu U. KROLZIK, *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*, Neukirchen 1988, mit weiterer Literatur.

41) M. FICINO, "In Timaeum Commentarium", *Op. omnia* 2, 1561, 1438; dazu P.O. KRISTELLER, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt 1972 und WOLLGAST (wie Anm. 42), 617.

42) Zum Kontext dieser Vorstellungen S. WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650*, Berlin 1988, 617 f.

‘Ort der Erscheinungen’ ab. Für John Priestley, Theologe und Physiker, Entdecker des Sauerstoffs und anderer Gase, bilden die Instrumente "...eine unerschöpfliche Quelle von Erkenntnis ... sie stellen ... die Operationen der Natur dar, das ist des Gottes der Natur selbst, welche unendlich mannigfaltig sind."

6 "Theologie der Elektrizität"

Experimente und Publikationen über Magnetismus und Elektrizität, aus naheliegenden Gründen konnten die Autoren beide Phänomenbereiche nicht säuberlich voneinander unterscheiden, berührten bereits im 17. und 18. Jahrhundert in mehrfacher Hinsicht auch die Strukturen der Gottesvorstellung.⁴³ Wirkung und Präsenz Gottes in der Welt waren in der naturwissenschaftlich interessierten Öffentlichkeit nun nicht mehr notwendig an der - im wesentlichen antiken - Lichtsymbolik und ihrer Metaphysik orientiert. Dieser Paradigmenwechsel wird zudem durch einen Wechsel des im engeren Sinne naturwissenschaftlichen Interesses in dieser Zeit bedingt: Nicht mehr Trägheit, Bewegung und Bewegungsgesetze der Materie stehen im Vordergrund,⁴⁴ sondern Kräfte, Energien, (Kraft-)Ströme.

Magnetische und elektrische Phänomene, einem staunenden Publikum auf dem Markt vorgeführt, boten nun auch für Theologen, theologische ‘Außenseiter’, ein neues Plausibilitätsschema für Gottesvorstellungen. Ernst Benz hat für diesen Bereich naturwissenschaftlicher und religiöser Entwicklungen in seiner Untersuchung *Theologie der Elektrizität* darauf hingewiesen,⁴⁵ "wie die im Verlauf des 18. Jahrhunderts sich vollziehende Entdeckung der Elektrizität ... eine höchst bedeutsame Umgestaltung des Gottesgedankens, der Anschauung von der Gegenwart Gottes in der Welt, und im Gefolge dieser neuen Gottesidee auch ein völlig neues Verständnis vom Verhältnis von

43) Vgl. E. BENZ, *Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert*. Abh. Akad. Mainz. Geistes- und sozialwiss. Kl. 1970, 12.

44) Dazu A. NITSCHKE, "Energieübertragung, Ströme, Felder und Wellen", in: H. KREUZER (HRSG.), *Gestaltungsgeschichte und Gesellschaftsgeschichte*, Stuttgart 1969, 202 ff.

45) A.a.O., 6.

Seele und Leiblichkeit, von Geist und Materie, von Leben und Stoff mit sich brachte."

Die angesprochenen neuen Symbolsysteme unterscheiden sich von der traditionellen Lichtsymbolik an dem Punkt grundsätzlich, daß sie sich nicht auf Alltagserfahrung berufen können, sondern nur in der aktuellen Forschung, d.h. konkret auf dem Experimentiertisch präsent sind. Die Aufmerksamkeit und Angriffe, die die Arbeiten von Athanasius Kircher, von Divisch und Oetinger auf sich gezogen haben, beruhten nicht zuletzt darauf, daß sie Erscheinungen der Experimentierstube extensiv zur Interpretation der Bibel heranzogen: "Der große Elektricus Divisch ging den Werken Gottes nach, nahm die heilige Schrift zur Regel und er fand, was alle Metaphysik übertrifft. Er zog einem Menschen in distans das elektrische Feuer aus dem Leibe zum Vorspiel dessen, was Zacharias 14,12 zu lesen. Dies ist die wahre Metaphysik, welche nicht nur Worte, sondern Wirkungen hervorbringt"; so Oetinger über Divisch.

7 Romantische Religionswissenschaft, Dynamismus und das Unendliche

Schleiermachers Entwurf von Religion als "Anschauen des Universums", dessen Grundlage ein "Sinn und Geschmack fürs Unendliche" ist, fast genau auf der Grenze vom 18. zum 19. Jahrhundert vorgetragen, hatte mit der Begründung von Religion als "Gefühl und Anschauung"⁴⁶ sie zunächst einmal der kognitivistischen Kritik der französischen Aufklärung entzogen. Der Preis für diesen Neuanatz, für dieses "frühromantische" Programm einer religiösen Wahrnehmung der Welt ist eine *Hintanstellung* einer persönlichen Gottesvorstellung:

"... sollte nicht der, der es [sc. das Universum] so anschaut als Eins und Alles, auch ohne die Idee eines Gottes, mehr Religion haben, als der gebildetste Polytheist? ... welche von diesen Anschauungen des Universums ein Mensch sich zueignet, das hängt ab von seinem Sinn fürs Universum, das ist der eigentliche

46) Dazu jetzt gut J. ROHLS, "'Sinn und Geschmack fürs Unendliche' - Aspekte romantischer Kunstreligion", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27, 1985, 1-24.

Maßstab seiner Religiosität, ob er zu seiner Anschauung einen Gott hat, das hängt ab von der Richtung seiner Phantasie."⁴⁷

Friedrich Max Müller führt in seiner *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* von 1870/76 das romantische Schema fast unverändert weiter: Religion ist die "geistige Anlage, welche den Menschen in den Stand setzt, das Unendliche unter den wechselndsten Formen zu fassen", Religion ist "Neugierde nach dem Absoluten" oder "Sehnsucht nach dem Unendlichen".⁴⁸ Wie Schleiermacher gründet Müller Religion, die Entstehung von Religion, auf das Gefühl von "Schwäche, Abhängigkeit, Unbefriedigtheit".⁴⁹ In dem Bestreben, "das Unendliche unter den verschiedensten Namen und wechselndsten Formen zu fassen",⁵⁰ konzentrierte sich der Mensch in gewisser Weise auf Naturerscheinungen, "bis zuletzt jede Stätte der Natur, in der der menschliche Geist ein Heiligtum des Göttlichen ermitteln konnte, erschöpft war".⁵¹

Dilthey, ungefährer Zeitgenosse F.M. Müllers, Biograph Schleiermachers und Autor zweier wichtiger Abhandlungen über die Geschichte des Pantheismus,⁵² ist auch für van der Leeuw ein unmittelbares Verbindungsglied zur Religionsforschung der Romantik - zudem auch unverkennbar seine philosophische Inspirationsquelle. H.G. Hubbeling hat wohl mit Recht darauf hingewiesen, daß van der Leeuws Dynamismus in Darstellung und Konzeption Diltheys Lebensphilosophie verpflichtet ist:⁵³ "Der *Strom des Lebens* ist nach primitiven Ansichten und auch nach Ansichten Van der Leeuws das materielle Fundament alles Seienden."⁵⁴ Van der Leeuw hat wohl in diesem Sinne dann auch

47) *Reden über die Religion*, 1799, 128 f. Zu Söderbloms Rezeption dieser These s. § 2.

48) F.M. MÜLLER, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, 1876, 15.

49) A.a.O., 248.

50) A.a.O., 15.

51) A.a.O., 257.

52) "Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert", und "Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen", W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften* 2, Leipzig 1914, 246-311 und 312-415.

53) H.G. HUBBELING, "Der Symbolbegriff bei Gerardus van der Leeuw", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27, 1985, 100-110.

54) H.G. HUBBELING, a.a.O., 102.

den Machtbegriff als "vox media zwischen 'heiliger Substanz' und 'Gott'"⁵⁵ bezeichnet. Van der Leeuw gehört aber auch im Blick auf die Opposition von Dynamismus und sozialwissenschaftlicher Erschließung von Religion in die dynamistische Tradition: Trotz seiner grundsätzlichen Offenheit kehrt er an der entscheidenden Stelle den Begründungszusammenhang um: "... daß das Suchen der Macht wesentlich mit dem Fliehen der Einsamkeit zusammenhängt, ist Tatsache. Umso weniger aber haben wir Grund, das Religiöse in das Soziale aufgehen zu lassen. Das heilige Gemeine ist nicht heilig, weil es gemein, sondern gemein, weil es heilig ist."⁵⁶

8 Zusammenfassung

Der Dynamismus, als eine der frühen religionswissenschaftlichen Theorien, ist ein Teil der europäischen Religionsgeschichte, verbindet die gerade entstehende Vergleichende Religionswissenschaft und Phänomenologie mit Intentionen der Physiko-Theologie und den Grundüberzeugungen der romantischen Naturphilosophie. "Physik als sinnliche Religion" als Konzept der romantischen Naturwissenschaft und die Tradition der Physiko-Theologie sind für die Gruppe von Phänomenologen, mit denen ich mich beschäftigt habe, am leichtesten in das religiöse Schema von Erscheinung und Offenbarung zu bringen. Die letztlich aus der romantischen Naturphilosophie stammende Grundüberzeugung von der in allen Dingen präsenten göttlichen Kraft, von der Erkennbarkeit des Unendlichen im Endlichen, geht in Dynamismus und Phänomenologie auf und enthebt ihre Vertreter der Notwendigkeit, ihren Gegenstand in unterschiedlichen Kulturen und Epochen erst 'identifizieren'⁵⁷ zu müssen. Die Religionswissenschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts partizipiert zunächst an den Zeitströmungen, Sichtweisen, 'Mentalitäten', die um

55) G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, 9.

56) A.a.O., 302 f.

57) Die Identität von Vergleichender Religionswissenschaft und Religionsphänomenologie, für G. Mensching beispielsweise bis in die 60er Jahre immer noch selbstverständlich, ruht auf der Überzeugung, "das Heilige" sei transkulturell und transhistorisch mit sich identisch. Gegen solche Tendenzen, in allen Religionen einen sich selbst gleichen Wesenskern erkennen zu wollen, hatte sich bereits GEORG WISSOWA im Jahre 1912 im Vorwort (S. VIII) der 2. Auflage von *Religion und Kultus der Römer*, als Replik auf Kritik an seiner Methode, gewandt: "Wer freilich meint, daß die Religionen der Griechen, Römer, Inder usw. nur durch den Stoff verschieden seien, im übrigen aber allesamt diesselbe Art der Betrachtung zulassen, mit dem wird schwer eine Verständigung zu erzielen sein."

1900 Strom, Strömung, Strahlung und Leitung an die Stelle mechanistischer Beschreibungs- und Erklärungsmuster setzen.⁵⁸ Darüber hinaus ist der Dynamismus die Theorie, die jenes bei Schleiermacher vermißte "objektiv gegebene Numinose" zu substituieren versprach. "Das Gefühl einer 'schlechthinnigen Abhängigkeit' meiner hat", so fordert R. Otto,⁵⁹ "zur Voraussetzung ein Gefühl einer 'schlechthinnigen Überlegenheit (und Unnahbarkeit)' seiner."

Ich versuche thesenartig zu konkretisieren: Für die Religionswissenschaft zwischen den Weltkriegen leistet der 'Dynamismus' vor allem drei Dinge: 1. Er gibt der These, Religion sei in allen Kulturen in ihrem Wesen immer gleich, so etwas wie eine 'metaphysische Verdinglichung'.⁶⁰ 2. Er blockt von Söderblom über Otto bis zu van der Leeuw⁶¹ eine soziologische Interpretation von Religion ab ('ästhetisch, sozial oder noch primitiver'). 3. Er liefert der Religionsphänomenologie - unabhängig von einer bestimmten Erkenntnistheorie - eine vorgebliche Legitimation dafür, Gegenstände aus unterschiedlichsten Zeit-Horizonten, Kulturen und Regionen gleichwertig und unmittelbar zu bearbeiten, unter programmatischer Hintanstellung des historischen Kontextes - 'physikalische Phänomene' haben eben keine Geschichte!

58) Dazu plakativ CHR. ASENDORF, *Batterien der Lebenskraft*, und DERS., *Ströme und Strahlen. Das langsame Verschwinden der Materie um 1900*, Gießen 1989.

59) Es ist der zweite von drei Fehlern, die R. OTTO Schleiermacher vorwirft; *Das Heilige* (1917), München 1963, 10 ff.

60) In Anlehnung an J. WAARDENBURG, *Religionen und Religion*, Berlin 1986, 125 formuliert, der das Verfahren der klassischen Religionsphänomenologie mit Hilfe von Strukturen und Typen so umschreibt: "...wobei Religion meistens als autonomer Bereich angesehen und bisweilen sozusagen metaphysisch 'verdinglicht' wurde. Die religiösen Tatbestände konnten dann als 'Manifestationen' der so verstandenen Religion gedeutet werden."

61) Eideshelfer für alle drei ist wiederum F. Schleiermacher, der eine 'religiöse Sozialisation' a limine ausschloß; dazu K. NOWACK, *Schleiermacher und die Frühromantik*, Göttingen 1988, 189 ff.